

# **“A gente não imaginava ter que provar para eles”: incertezas dos caminhos burocráticos para o reconhecimento étnico em Altamira<sup>1</sup>**

Véronique Boyer<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo explora as dificuldades enfrentadas pelos chamados “índios desaldeados” na sua busca por reconhecimento oficial. A partir de duas situações etnográficas na região de Altamira, ele discute como um homem de 68 anos e uma mulher de 19 tentam se posicionar num jogo sociojurídico exigindo que a sua afirmação da indianidade seja confirmada pela heteroidentificação e que o seu projeto territorial se enquadra nas categorias do Estado. Numa terceira parte, ele enfoca os discursos dos funcionários que tratam das questões indígenas, enfatizando como a multiplicação de “provas” exigidas vai constituindo um sistema que visa a conter essas demandas, ou seja, a excluir. O artigo conclui sugerindo que a indianidade está se conformando na “Imagem de um bem limitado”, gerando disputas e acusações entre pessoas que todas se consideram indígenas.

**Palavras-chave:** Afirmação étnica; Amazônia; “Índios desaldeados”; “Provas” de indianidade, Disputas.

“WE DID NOT IMAGINE HAVING TO PROVE IT TO THEM”: UNCERTAINTIES OF THE BUREAUCRATIC PATHS FOR ETHNIC RECOGNITION IN ALTAMIRA

**Abstract:** The article explores the difficulties faced by the so-called “unvilaged Indians” (*índios desaldeados*) in their quest for official recognition. Through two ethnographic situations in the Altamira region, it discusses how a 68-year-old man and a 19-year-old woman attempt to position themselves in a socio-legal game that requires their assertion of indigeneity to be confirmed by external identification and their territorial project to fit into state categories. In a third part, it focuses on the discourses of officials dealing with indigenous issues, emphasizing how the multiplication of required “proofs” constitutes a system aimed at containing these demands, that is, at excluding them. The article concludes by suggesting that indigeneity is being shaped into the “Image of a limited good,” generating disputes and accusations among people who all consider themselves indigenous.

**Keywords:** Ethnic statement: Amazon; “Unvilaged Indians”; “Proofs of indigeneity”; Disputes.

---

<sup>1</sup> A pesquisa de campo foi realizada no âmbito do programa “Conflits territoriaux sur les fronts d’expansion agricole (Amazonie brésilienne): violences, expulsions et domination politique”, com financiamento da Agence Nationale de la Recherche (ANR, França), sob o número ANR-21-CE41-0021.

<sup>2</sup> Directrice de Recherche no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), vinculada ao Laboratoire Mondes Américains (UMR 8168), na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). E-mail: [veronique.boyer@ehess.fr](mailto:veronique.boyer@ehess.fr). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0486-4669>.

Em uma entrevista publicada em 2006, Eduardo Viveiros de Castro traz contundentes respostas a duas perguntas formuladas da seguinte maneira: “quem é índio? E o que define o pertencimento?” (Castro, 2006, p. 41). À primeira, o antropólogo responde: “só é índio quem se garante” (Idem, p. 44). Relembrando o projeto estatal de desíndianização jurídica através da chamada “emancipação” dos “índios que não eram mais índios” (Idem, p. 41), Viveiros de Castro explica que o problema nos anos 1970 não era o das novas etnicidades, mas a “submergência das etnias” (Idem, p.42). Ou seja, a diluição, a perda e a asfixia, e não a recriação, o resgate, a “reexistência” (2017: 8). Já nos anos 1980, a “condição camponesa” tinha deixado de ser considerada como “o devir histórico inexorável [...] das sociedades indígenas” (2006, p. 41) e os índios passaram a reivindicar “o reconhecimento constitucional de um estatuto diferenciado permanente” (p. 43), o que a constituição de 1988 consagrou ao estabelecer os indígenas como “sujeitos coletivos de direitos coletivos” (idem). Nas décadas seguintes, “comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a ‘ser’ índio [...] podia ser interessante” (idem) e a preocupação que surgiu então era de saber se essas muitas novas demandas poderiam “vir a prejudicar os ‘próprios’ índios” (p. 44). Viveiros de Castro descarta com firmeza o receio porque, como já foi dito, “só é índio quem se garante” (p. 44).<sup>3</sup>

Isso nos leva à segunda afirmação do antropólogo: “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” (p. 45). Portanto, em vez de examinar “os conteúdos culturais da vida de um coletivo” (idem) para concluir se são, ou não, condizentes com o que o Estado espera de um grupo indígena, se trata de levar a sério o fato de que, apesar do “trabalho sistemático de destruição cultural, de sujeição política, de ‘exclusão social’” (p. 46) que caracteriza a história brasileira, as comunidades e/ou as pessoas “reinventam uma cultura e um modo de vida” e reivindicam publicamente a sua indianidade. Este movimento de “muito branco, que nunca foi *muito* branco porque já foi índio, querendo virar índio *de novo*” (idem, *itálicos no original*) tem preocupado bastante o Estado desde os anos 2000 e ele busca soluções para contê-lo, que, conforme veremos, consistem em multiplicar as “provas” a apresentar-lhe para que concorda em conceder o reconhecimento solicitado.

Em um artigo publicado na mesma época, Alcida Ramos (Ramos, 2003) coloca em perspectiva esse aumento nas declarações de indianidade ao analisar o fim do status de tutela indígena estabelecido em 1928 pelo SPI, com a promulgação da Constituição Federal em 1988. A antropóloga salienta que o fato de ter sido “mais virtual do que realmente” deixou permanecer uma indefinição jurídica que “produziu duas agendas opostas: uma é seguir em frente como se a tutela não se aplicasse mais; a outra é tentar manter o status especial proporcionado pela tutela como um meio de garantir alguns benefícios materiais » (Ramos, 2003, p. 412). Em seguida, observa que as mobilizações no início do século 21 forçaram também o Estado a reconsiderar a definição que, no início do século passado, havia dado dos indígenas para determinar quem podia ser elegível a sua proteção: “povos que se reconhecem como indígenas e são reconhecidos como tais pela sociedade abrangente” (Ramos, p. 414). De fato, essa definição nem sempre se aplica a àqueles que buscam agora receber oficialmente o status de índio e, conseqüentemente, exigem a demarcação de um território, como “literalmente um marco

---

<sup>3</sup> Agradeço a Eduardo Ferreira pela leitura crítica e generosa que me ajudou a esclarecer alguns pontos do artigo.

da indigeneidade” (*idem*, itálico no original): boa parte das pessoas “que clamam por sua ancestralidade indígena, mas não são reconhecidas como indígenas pelas sociedade regional ou nacional” (*Idem*, p. 414) perderam seu território, sua cultura, sua língua e “até mesmo seu fenótipo indígena em razão das pressões de assimilação” (*Idem*, p. 415).

Neste artigo, analiso as recentes demandas de reconhecimento por parte de indígenas localmente chamados de “desaldeados” (isto é, que não moram em Terras Indígenas) do ponto de vista das “provas” - para usar uma palavra também amplamente referida pelos meus interlocutores - que eles dizem ter que produzir para finalmente serem levados em conta pelas instituições estatais. Sem dúvida, os benefícios materiais esperados desta qualificação devem muito à sua expressão, especialmente no contexto de Altamira, onde a empresa Norte Energia foi obrigada por lei a elaborar para os povos indígenas um Plano Básico Ambiental específico, que todos consideram ser mais bem dotado do que aquele destinado à chamada população “geral”. Mas é igualmente claro, dada a história da região, que essas reivindicações são bem fundamentadas e que as narrativas trazem à tona coisas que antes precisavam ser mantidas escondidas, ou que se optava por silenciar em razão de um clima de violência. Em outras palavras, elas são carregadas de afeto. Portanto, é duplamente para contar a “verdade” sobre a história de sua família e para se destacar da multidão dos que ficaram para trás que as pessoas embarcam em uma jornada que sabem ser longa e cujas etapas nem sempre compreendem.

A abordagem adotada não será teórica, mas sim ancorada em duas situações etnográficas localizadas na região mencionada. É logo considerando falas sobre práticas concretas (como entrar no labirinto administrativo? Como saber dos documentos que valem? Como identificar as pessoas que podem “ajudar”?) que tentarei dar conta da percepção do problema da construção da “prova” por parte dos meus interlocutores e da sua compreensão de como resolvê-lo. Deve-se ressaltar que a etnografia produzida não tem como objetivo avaliar a exatidão dos fatos relatados (muitos erros são possíveis: mal-entendidos de minha parte, explicação confusa, contexto por vezes difícil de entender), mas sim explicitar as modalidades de posicionamento no campo social.

Numa primeira parte, apresentarei o caso do Fábio,<sup>4</sup> de sessenta e oito anos, que se orgulha de mostrar uma carta da Funai, levando o selo do Ministério da justiça, identificando-o como Kayapó. No decorrer das nossas conversas, Fábio voltou diversas vezes sobre a sua imensa preocupação em saber como estender esse reconhecimento de indianidade pela instituição à irmã, que mora perto, e à sobrinha, que vive numa cidade próxima, ambas sem documentos parecidos. No entanto, não conseguia identificar os caminhos burocráticos que lhe permitiriam afirmar a existência deste coletivo familiar no registo étnico, tinha dificuldade em conseguir atestação de “parentes” indígenas para que isso seja facilitado e, sem dúvida, teria ficado ainda mais angustiado ao saber que, alteradas as regras no início de 2020, a sua própria atestação tinha perdido o seu valor.

A seção seguinte enfoca Laíra, uma jovem mulher de dezenove anos, que luta para que a sua “comunidade” seja reconhecida como indígena. No caso dela, o reconhecimento de sua avó como Juruna, sete anos antes, facilitou a ratificação de sua própria declaração e a do seu filho. O que almeja ela não é, portanto, a extensão da indianidade a colaterais ou descendentes, mas sim uma mudança no estatuto territorial

---

<sup>4</sup> Todos os nomes de pessoas vivas como de lugares foram anonimizados. No entanto, mantive os nomes das pessoas falecidas porque se tornaram referências locais importantes e consensuais, bem como os etnônimos que eram difíceis de substituir sem tirar a carne das histórias.

do beiradão onde mora com os pais e parentes. Este exemplo, por sua vez, chama a atenção para um descompasso entre a formulação de projetos territoriais por parte das populações e as possibilidades oferecidas pelo Estado para concretizá-los: como este último admite apenas as modalidades “reserva” ou “terra indígena”, a “comunidade indígena” solicitada por Laíra não corresponde a nenhuma das categorias territoriais oficiais.

Cada um à sua maneira, Fábio e Laíra iluminam as dificuldades encontradas pelas populações locais nas suas tentativas de se posicionar num jogo sociojurídico exigindo que a afirmação da indianidade seja confirmada por uma necessária heteroidentificação e que o projeto territorial almejado seja compatível com as categorias do Estado.

Na seção final, volto-me para os primeiros interlocutores das pessoas em busca de legitimidade, ou seja, os funcionários públicos que lidam com as questões indígenas, enfatizando como, ao multiplicar as “provas”, uma norma acaba sendo construída com o objetivo de excluir. Por isto, sugiro que a indianidade hoje vai se constituindo na “imagem de um bem limitado”, para retomar a expressão de George Foster (1965). Em outras palavras, por ser vista como finita, ela é objeto de dissensões, acusações e disputas. Isso se reflete nos comentários dele e dela, quando evocam os entraves e contestação de indianidade que sofreram em diversas ocasiões tanto por parte de administrações quanto, às vezes, de outras pessoas que, como eles, estão em busca de reconhecimento.

### **Autodefinição e heterodesignação: as incompreensões de Fábio Kayapó**

Encontrei Seu Fábio, com 68 anos, em diversas ocasiões: em Altamira, na sede do sindicato que uma conhecida dele está montando, na sua casa à beira do rio Capivara em Vitória do Xingu, junto com alguns parentes que ele convidou especialmente para participar da conversa, e virtualmente, por WhatsApp, quando foi necessário esclarecer algumas informações.

Junto com Luiza, sua irmã de 60 anos que mora perto dele, e Anita, sua sobrinha na casa dos 40 anos que reside na sede do município onde é professora, seu Fábio, que afirma logo não saber ler nem escrever, restitui uma história rota, feita de deslocamentos, fugas e capturas. Tudo começa quando, no início dos anos 1950 (ou seja, antes que qualquer um deles tenha nascido), seus avós maternos, que eles acreditam serem Kayapó, moravam em casinhas de palha no beiradão de um afluente do rio Tapajós com os seus filhos homens e mulheres, uma delas sendo casada com um amazonense “branco”, futuro pai do Fábio e da Luiza. Diz esta última que o pai contou que os avós tinham desenvolvido relações de troca alternadas com outros índios, uns deixando farinha e outros agradecendo com caça. Numa outra discussão, esta convivência e proximidade geográfica aparecem como mais determinantes para a definição da indianidade do que a genealogia e do sangue. Isto é sugerido pela fórmula com que um senhor presente resumiu a observação de Luiza de que a “descendência indígena”: é “por causa desses um (sic) que moravam lá com” o pai: “Ele se habituou naquele clima deles”. Todavia, sem que ninguém soubesse explicar o motivo, acontece que esses índios “mansos” ficaram “revoltados” com a família e, portanto, se tornaram de repente “brabos”, matando boa parte dos seus membros e raptando duas mulheres. Após o ataque, a mãe indígena e o pai branco de Fábio continuam a sua vida no beiradão com os filhos que

nascem e contam a eles a história da avó e da tia Raimunda que foram “carregadas” pelos índios e de quem não tiveram mais notícias:

Aí, os índios vararam e mataram a metade da minha família [...] Mataram minha tia, mataram o meu avô, mataram dois tio meu (sic) e uma tia que tava grávida. [...] Meu pai não morreu, porque meu pai entrou no buraco de um pau [...] Levaram a minha avó e a minha tia, que é a tia Raimunda [...] Aí sumiram com elas, entendeu? [...] Só que ela [Raimunda] casou com o tuxáua que tem lá [...] Ela teve o Piydjô, teve o Antônio, teve o Pedro, teve um bocado mais lá que eu não sei mais. [Depois,] ela saiu, ela com os mais pequenos. Aqueles maiores já ficaram pra lá. O Pidjô, o Manoel, o José, ela disse que ficou. Aí depois eles saíram tudinho também. (Luiza)

Seu Fábio tinha 28 anos e já era casado quando soube, pelos seus raptos, do destino das duas mulheres. Conta ele que na ocasião do velório do pai em Altamira nos anos 1980, ele e sua mãe foram procurados por alguns índios que lhes informam que a avó e a tia haviam sido levadas para a TI do Baú, tendo a primeira falecido anos depois na aldeia e a segunda se tornando esposa de um tuxaua e mãe dos seus filhos. Essas explicações permitiram que ele restabelecesse os laços familiares e também percebesse que a integração das duas mulheres na aldeia o tornava um parente dos Kayapó.

Porque eles estavam na cidade. Vieram para Funai, vieram da aldeia, que todo final de mês os índios descem tudinho para a cidade para fazer compra, né? [...] Um rapaz lá na beira do rio [...] falou que tinham parentes deles, aí procuraram o nome [...] e disseram: “é, rapaz, nós andamos atrás deles mesmo”. Aí mandaram esse rapaz me procurar lá [...] Aí já falei com eles, já levei eles lá, já apresentei para a minha mãe. Aí pronto, daí para frente a família tornou-se a conhecer.

Como muitas outras pessoas da região, seu Fábio enraíza sua genealogia indígena em sua mãe. A forma como ele constrói sua reivindicação de indianidade, no entanto, segue um padrão mais original, já que ela passa pela identificação com aqueles que dizimaram parte da sua família. Apelar para uma relação de parentesco com um grupo indígena territorializado na TI do Baú é, de fato, ponto fundamental em sua argumentação para se posicionar como índio. De qualquer forma, não poderia ser diferente, pois eles nunca souberam “que tipo de Kayapó eram seus avós”. O encontro com esses “parentes” do Baú teria sido tão importante que ele resolve ir para uma das aldeias onde diz ter permanecido por doze anos. Na volta, ele mora em vários beiradões de onde acompanha o crescimento das mobilizações contra a construção de Belo Monte.

Ao falar agora deste período, seu Fábio se constrói a estatura de um líder de destaque, que chegou a participar de diversas instâncias e movimentos sociais importantes em Altamira e, aos poucos, mudou de categoria social de referência. Teria sido inicialmente como representante dos pescadores da colônia de pesca que, em 2012, ele “decid[e] fechar a barragem”. Vieram apenas oito barcos, mas, segundo ele, a notícia espalhando-se de que um indígena era “o cabeça do negócio”, ele recebeu a visita de “doutoras” de diversas instituições (entre outras, IBAMA e MPF) e uma militante do Movimento Xingu Vivo para Sempre. Relata ele que um desafio implícito lançado por uma dessas “doutoras” o incentivou a dar mais ênfase à sua imagem de “Kayapó, índio brabo mesmo”: “se o senhor é indígena, vamos buscar força com os índios”. Esse convite vindo

de encontro com suas próprias observações sobre a falta de constância dos “brancos”, ele resolveu que “eu só quero índio agora, eu não quero nenhum branco no meio”. Após ligar para um dos filhos Kayapó da sua tia Raimunda, é, portanto, apenas com “índios” que ele decide ocupar o canteiro de obra durante trinta e cinco dias. E teria feito o mesmo em uma reunião com a Norte Energia, empresa responsável pela construção da barragem, formando uma comitiva de oito indígenas acompanhados pelo Instituto Socioambiental para uma negociação que ele julga muito bem-sucedida:

Nós conseguimos um primeiro projeto de um milhão, milhão e duzentos mil, que foi a voadeira, motor de popa, cadeira, material de pesca, só, cada pessoa dos oito ganhou quatrocentos quilos de chumbo, né? Oitenta panos de rede. Aí, quatorze isopor, vinte e oito... aqueles tubos de entralhar rede. Aí tarrafa, gerador, bateria, tudo, tudo nós ganhamos. Aí deu este valor de [...] um milhão e duzentos, né? Aí teve um abate, o projeto ficou em novecentos mil. Não tem nada, mas nós, já foi a primeira lapada, né? Aí demos outra lapada de novo, de doze voadeira. (Fábio).

Participando das “vistorias” organizadas na época pela empreendedora Norte Energia para a “identificação” dos pescadores, ele integra em seguida o recém-formado Conselho ribeirinho que luta para a obtenção de um território específico (Magalhães e Cunha, 2017), mas também se envolve em 2002 na criação da primeira associação dos indígenas citadinos – a Associação dos índios Moradores de Altamira (AIMA) (Pascuet e Favero, 2014) e, recentemente, em um novo sindicato de pescadores. Todas as suas experiências anteriores, porém, se encerram em disputas: rejeitando as acusações feitas a ele ou recusando as prevaricações que ele observa, ele teria, cada vez, “entrado de cabeça erguida e saído de cabeça erguida”.

Refletindo a inflexão da sua trajetória rumo a um posicionamento indígena mais firme, ele pretende, após ter fundado uma associação de ribeirinhos e pescadores no afluente do Xingu onde mora, criar agora uma associação indígena no mesmo local, que seria exemplar por ser a primeira abaixo da barragem. Trata-se, para ele, de conseguir que as 55 pessoas do seu grupo familiar sejam contempladas pelo Plano Básico Ambiental-Componente Indígena, cujas medidas de compensação e de mitigação são reputadas mais favoráveis do que aquelas do Plano Básico Ambiental-Geral que se aplica a outras populações. A ideia teria surgido quando ouviu uma mensagem oficial da Norte Energia num dos numerosos grupos Whatsapps:

Aí um dia eu ouvi um áudio da presidenta da Norte Energia que disse que pra quem tava de Altamira, pra outra cidade, pra outro lugar, tinha o direito... Se que não quisesse a terra, tinha o direito num tratamento diferenciado. Aí eu fui bater lá, eu quero tratamento diferenciado agora. (Fábio).

Mas não é nada fácil mostrar a cara Kayapó por causa da história conturbada e das uniões que as gerações posteriores contrataram. Assim, Anita, a sobrinha que se considera indígena, diz também ter “uma parte quilombola” pelo pai. Este é, no entanto, apresentado como grande conhecedor dos índios, tendo convivido muito tempo com “várias etnias” no Iriri e no Alto Xingu, falando a “língua” e tendo casado antes disso com uma Xipaya.

De forma geral, o que domina as diversas narrativas (e é mencionado por etnografias numerosas demais para serem citadas), é o lamento de uma espécie de perda

## “A GENTE NÃO IMAGINAVA TER QUE PROVAR PARA ELES”

de memória generalizada: quem poderia contar já morreu, quem sabia não transmitiu, quem estava na idade de aprender não quis, por desinteresse ou porque a época era mais para esconder do que para mostrar a indianidade:

Na verdade, quando nós fomos, assim, conhecer nossas raízes, a minha avó e o meu avô já estavam quase, assim, indo. Então... nós somos descendentes, mas não conhecemos, assim, muito de perto a história [...] A gente sabia que a gente tinha descendência indígena porque a gente tinha povos [parentes], né, morando nas aldeias [...] A gente não tem uma história mais clara das raízes porque se perdeu a história. (Anita)

A sua tia Luiza, irmã do Fábio, compartilha dessa opinião e aponta a impossibilidade de antecipar, mais de cinquenta anos atrás, que os índios poderiam se tornar sujeitos de direitos e que seria então necessário “provar” ser um deles para se beneficiar deles:


Prá gente, nunca ia ser preciso a gente se identificar, a gente não imaginava isso [que] a gente ia ter que provar pra eles, que a gente era ou que não... A gente não tinha essa ideia se um dia chegar a esse ponto, de precisar provar [...] Porque a gente foi criado no mato [...] Eu mesmo não sei ler [...] Só sei escrever o meu nome e pronto. (Luiza)

As palavras de Fábio, por sua vez, deixam claro que não se trata de uma questão de identidade, mas de acesso a direitos, cuja enumeração pelas pessoas varia conforme o local de moradia, o nível de estudo e os projetos pessoais: indenização em dinheiro, acesso ao Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) ou cotas indígenas para ingresso na universidade. Ele ressalta que, por mais dramático que Belo Monte tenha sido e ainda seja, a construção da barragem também teve o mérito de “acordá-los” e incentivá-los a buscar aliados que possam explicar os caminhos burocráticos pelos quais obter seus “direitos”:

Até porque nós vem do começo. Desde o começo, nós nunca tivemos a oportunidade que nós temos tendo hoje. Nunca tive alguém para orientar nós, nunca chegou alguém para conversar com nós. Realmente nós, eu posso dizer, minha família está abrindo o olho agora depois da barragem. Depois da barragem foi que nós viemos se acordar um pouco, sabe, e aí correr atrás dos nossos direitos. Mas antes para nós tanto faz com tanto fez, como diz a história, era só uma coisa. Nós sabia que nós éramos [indígenas], mas não lutávamos por nossos direitos, que não tinha uma pessoa que viesse atrás explicar.

Ciente da importância de poder apresentar provas indiscutíveis de sua “etnia Kaiapó” para levar adiante sua “luta por benefícios” em prol dos membros de sua família, seu Fábio colocou em uma pasta os documentos que considera tão essenciais que mandou plastificar para protegê-los: uma carta papel timbrado da FUNAI e do Ministério da Justiça e outra da Associação dos Índios Moradores de Altamira (AIMA). Mas ele fica muito preocupado com as chances de inclusão no PBA-CI dos membros de sua família que não têm documentos parecidos:

Figura 1 – Cópia anonimizada do RANI



**ASSOCIAÇÃO DOS ÍNDIOS MORADORES DE ALTAMIRA**  
**CNPJ: 05.121.802/0001-73**

**DECLARAÇÃO**

Declaro para os devidos fins que se fizer necessário que os cidadãos ~~XXXXXXXXXX~~, portadora do RG ~~XXXXXX~~ SSP/PA, CPF: ~~XXXXXXXXXX~~ é indígena da etnia **Kayapó**, e seu segundo representante Leonardo batista portador do RG ~~XXXXXX~~ CPF: ~~XXXXXXXXXX~~ e indígena da etnia juruna membros da AIMA – Associação dos índios moradores de Altamira,

Neste ato representa os pescadores indígenas membros desta associação podendo delega qualquer atividades licita autorizado por mim Luis Gonzaga xipaia de carvalho presidente desta associação

Assim sendo, goza de todos os direitos garantidos pela Constituição Federal de 1.988, Lei nº 6001/73 (Estatuto do Índio) e Convenção 169 da OIT (Organização Internacional de Trabalho).

Atenciosamente.

Altamira (PA)

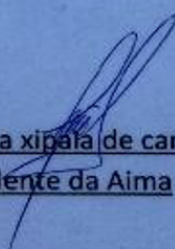
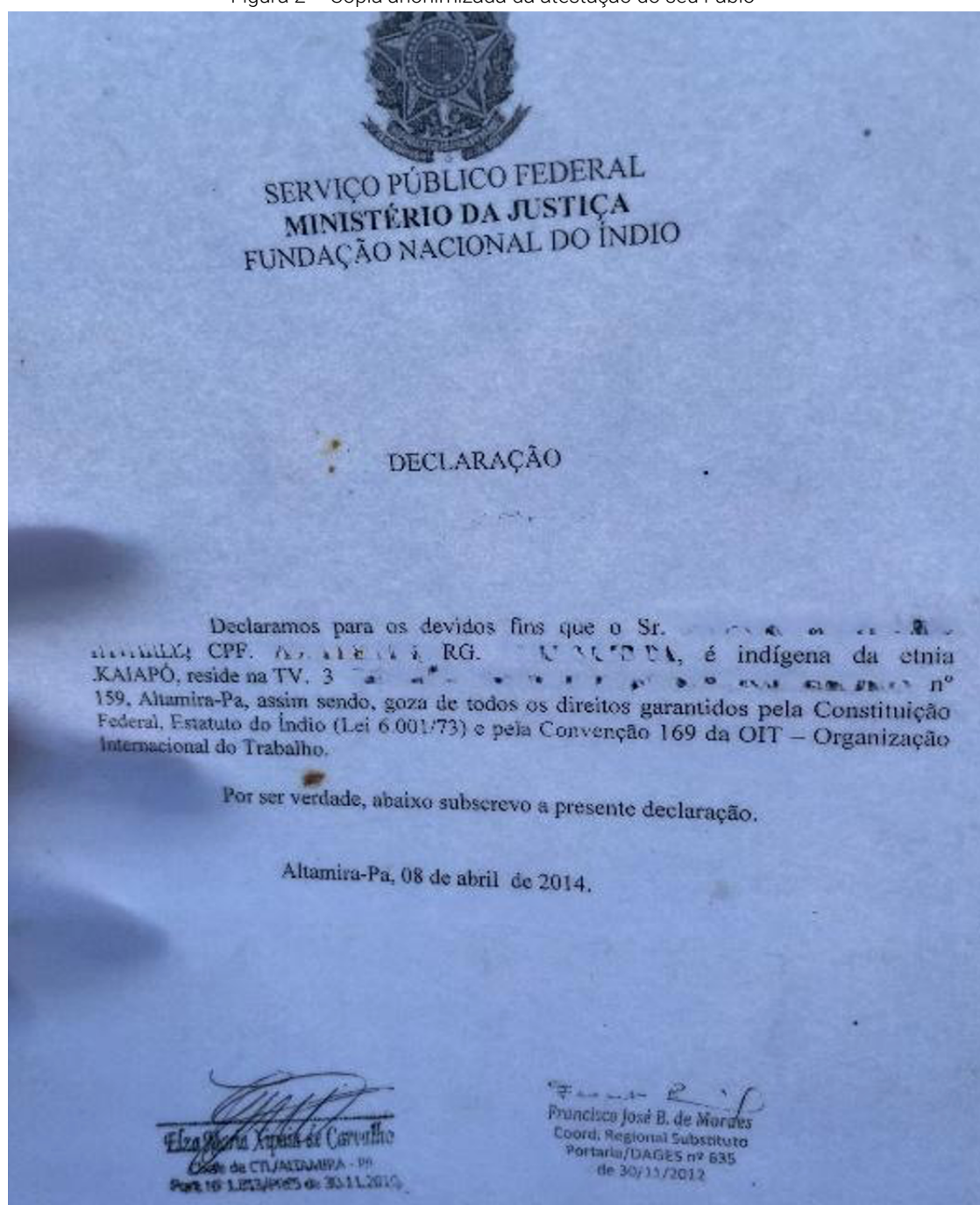
  
Luis Gonzaga xipaia de carvalho  
Presidente da Aima



Figura 2 – Cópia anonimizada da atestação do seu Fábio



Esta situação etnográfica atesta a complexidade e o emaranhado de várias questões: a da ruptura e recomposição das relações sociais, a da reconfiguração dos projetos familiares ao longo das gerações, a da incompreensão da paisagem institucional e das mudanças de suas normas e procedimentos. Pois, o que seu Fábio ainda não sabia é que esse Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) da Funai, que registrava as autodeclarações, perdeu o seu valor no início dos anos 2020.<sup>5</sup> Quanto à

<sup>5</sup> Sobre o RANI do ponto de vista institucional, ver <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/direitos-sociais/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena->

carta da AIMA, que corresponde ao reconhecimento pelos pares, não é específico dos Kayapó (a associação reúne todos os índios da cidade) e, portanto, é questionável. Voltarei sobre as consequências disso na parte conclusiva.

O que já podemos constatar é que, do ponto de vista desta família, é como se a sua palavra não valesse nada, como se a sua participação na associação dos índios citadinos não fosse suficiente e seu parentesco com Kayapó “legítimos”, “puros”, não contasse. Em outros termos, como se fossem pessoalmente responsáveis do seu afastamento da “raiz” indígena.

### Segurança na terra e “comunidade indígena”: as preocupações de Laíra Juruna

Apenas uma vez encontrei Laíra na casa onde mora com o filho de três anos, os pais e a avó paterna Alice, num bairro periférico de Altamira. Mas o seu referencial geográfico durante a nossa conversa não é este, mas sim uma terra localizada na região da Volta Grande do Xingu, no município de Anapu, onde considera estar a sua “comunidade”.

Embora desta vez os agressores sejam “brancos”, a história que Laíra e dona Alice contam ecoa a de seu Fábio e seus familiares: provavelmente no decorrer dos anos 1920 ou 1930, uma família é dizimada, sendo que só sabemos que comportava um casal formado por uma mulher Juruna e seu marido não indígena.<sup>6</sup> Durante sua fuga, na qual percorreram grandes distâncias e também se separaram, os sobreviventes encontraram outros grupos, um deles sendo os Araweté:

*Dona Alice:* eles disseram que vieram daí da banda do Mato Grosso, num tempo que os brancos estavam invadindo [...] chegavam atirando, né? [...] Aí correram, né? [...] Disseram que eles iam em dez, só escapou seis [...] Diz que eles vararam aí pra baixo, outros vararam aí pro fundo, do Xingu do São Félix. Mas aqui por baixo, só chegou, parece, o velho Fortunato [famosa liderança Juruna da Volta Grande]<sup>7</sup>

*Véronique:* E o seu avô, ele falava língua?

*Dona Alice:* Falava [...] O nome dele mesmo, que ele chegou a dizer pro pessoal, ele era Caboquinho.

*Laíra:* Na verdade, o nome dele é José Paiva [...] Quem era Juruna na história do Caboquinho, era a mãe dele [...] Eles chegaram ali na terra dos Araweté, que hoje é dos Araweté [homologada em 1996...]

*Dona Alice:* Aí eles vieram, passaram um tempo lá. Aí lá teve a separação das pessoas [...] um bocado ficou, e os outros desceram mais para baixo, para a região do Xingu.

*Laíra:* Lá [...] o Caboquinho [...] conheceu a minha tataravó não indígena, entendeu? Aí eles casaram, e tiveram a filha [...] que é a Juruna, que hoje é a mãe dela [Alice].

---

[rani#:~:text=O%20Registro%20Administrativo%20de%20Nascimento,civil%20do%20ato%20correspondente%2C%20admitido.](#)

<sup>6</sup> Há poucos trabalhos sobre a trajetória histórica dos Juruna da Volta Grande do Xingu no início do século 20, a maior parte se focando sobre a história de luta recente para a demarcação da Terra indígena. Podemos citar, no entanto, Saraiva (2015) e Souza (2021).

<sup>7</sup> Bem como a figura de Cândida, mencionada abaixo, Fortunato é referido nos trabalhos de Ferreira (2024, p. 88) e Saraiva (2005, p. 114).

Ao chegar na Volta Grande do Xingu, um filho do casal, conhecido como Caboquinho, se casa com uma mulher da região que Laíra e a avó identificam como não-indígena, estabelecendo um padrão de união que torna a se repetir nas quatro gerações seguintes.

O resgate desta história familiar veio a se tornar importante quando, por volta de 2005, dona Alice, hoje com cerca de 65 anos, sofreu um grave acidente e não consegue atendimento pelo sistema público de saúde. Para sair do impasse, alguns indígenas com histórias semelhantes à sua a incentivaram a afirmar sua indianidade e, para apoiar a sua demanda, concordam em dizer publicamente que a “consideram Juruna”. Por outro lado, Maria Curuaya, uma figura bem conhecida por ter se dedicado a mapear as relações de parentesco dos indígenas e que reencontraremos abaixo, aceitou elaborar sua árvore genealógica, além de abrir-lhe as portas da Funai, onde trabalhava na época:

*Alice, avó:* Eu tive esse acidente no meu olho [...] Eu não tinha condição [...] Fiquei sofrendo. Aí a Dona Cândida [anciã Juruna do Km 17] ainda era viva. Ela disse: “minha filha, vá tirar seu documento como indígena pra você fazer sua cirurgia, que sai mais ligeiro”. “Ah, certo”. Aí eu tive apoio dela. Tive apoio do finado Fortunato. E a Maria [Curuaya, trabalhava na Funai] me apoiou muito [...] Ela conhece minha família de tronco velho [...] Aí eu fui com ela, ela tirou [reconstituiu a genealogia Juruna]

*Véronique:* Então facilitou?

*Alice, avó:* Aí quando o meu registro mesmo saiu, que ela me deu um papel, né? Uma fotocópia do registro [o RANI] pra mim fazer minhas coisas, né? Pra fazer minha cirurgia. Mas eu adquiri muita coisa. Adquiri minha aposentadoria com esse documento que ela me deu [...] Todo mundo dizia [...] que eu não ia fazer isso, fazer aquilo. Aí quando coisou com esse papel dela, eu consegui. Aí o INSS ligou três vezes. Aí a Maria me ligou e pediu pra mim voltar lá na Funai com o seu Cabral [indigenista, funcionária da Funai] pra ele fazer outro papel da terra que eu tinha.

Nessa época, dona Alice foi levada a estreitar as suas relações com anciãs Juruna de diversas aldeias e a conhecer vários servidores públicos. Diz ela que o “documento da Funai” (que deve ser o RANI) agilizou seu atendimento médico e a obtenção de sua aposentadoria. Mas houve duas outras consequências notáveis. Por um lado, como seu “tronco velho” não foi só identificado, mais também legitimado pelas instituições, seus descendentes puderam usar esses documentos para suas próprias demandas de reconhecimento indígena. Na citação seguinte, Laíra conta como isso facilitou a “inclusão da etnia no nome” do seu filho, na ocasião de uma ação recente da Defensoria Pública do Estado:

Reconhecimento indígena, você reconhece pelo nome da pessoa, o tronco mais velho. No caso aqui, é minha avó e minha bivó [...] E tem o nome juruna no documento já. Aí pra gente, a gente vai com o documento dela [...] quando o juiz vem pra cá, pra Altamira [...] Prá fazer esse negócio de inclusão de nome [...] Aí a gente pega o documento dela e leva pra fazer junto. Colocar a etnia no nome dele [o filho]. Aí do nome dele é que passa pros filhos. (Laíra)

Ela explica que as coisas são mais complicadas, no entanto, para quem não têm um ascendente direto que já tenha dado esse passo de incluir a etnia no sobrenome e isso explica talvez em parte os problemas de seu Fábio. Porque se ele tem em sua

possessão documentos indicando que ele é “indígena da etnia KAYAPÓ”, esse etnônimo não aparece claro no nome que consta nas suas diferentes carteiras. Ou seja, não foi “incluído” nele. Quando esse é o caso, afirma Laíra, é preciso apresentar uma árvore genealógica inequívoca (o que nem sempre é fácil dadas as histórias conturbadas) e uma carta de uma associação (o que também pode ser difícil quando as relações com seus presidentes são complicadas):

Aí se, no caso, a nossa família não tivesse ninguém com o nome Juruna, e a gente dissesse que a gente era Juruna, a gente ia continuar buscando o tronco da árvore genealógica, o pessoal mais velho da família, quem era o Juruna da história. E ia precisar da assinatura das associações juruna e das TIs Juruna.

Por outro lado, no final da sua citação acima, dona Alice menciona que, na época, o “documento a Funai” abriu novas perspectivas em termos de segurança territorial. De fato, a sua situação tinha se tornada precária quando os donos da “colônia lá embaixo na Volta Grande”, onde morava há cerca de vinte anos, declararam-se indígenas Arara e solicitaram, por volta de 2005, a demarcação de uma Terra Indígena. Essa decisão acabara forçando-a a sair da área, pois “não podia ficar outra etnia” além dos Arara. Seu filho e sua neta comentam, no entanto, que a homogeneidade étnica não foi alcançada e que hoje haveria uma comunidade Juruna na terra dos Arara:

*Alice, avó:* Porque ficou lá na área dos Arara. Era pró Arara. Não podia ficar outra etnia [...] Aí eu saí de lá e vim pra cá. Mas eu vivia lá, eu vivia bem. Eu vivia da terra lá [...] com a mãe desse menino que vem aqui e a outra que trabalha lá por um do Maia [localidade], que era Arara. Nós saía de remo. Por cima das cachoeiras [...] Cheio de farinha, nós ia vender pra lá [...] assim eu vivia.

*Véronique:* Isso foi antes da barragem?

*Alice:* Antes da barragem [...] Depois que chegou o negócio da barragem, aí foi que nós saímos.

*Laíra:* E a gente permaneceu na região. Porque quando ela morava na TI, nos Arara da Volta Grande, meu pai já tinha uma terra do outro lado [...] Do Anapu [...] que era só atravessar o rio, né? [...] Aí quando houve a desintrusão, que hoje chamam de desintrusão, aí a minha avó veio pra cidade [...]

*Véronique:* Não foi possível, naquela época, conseguir um acordo com os Arara pra permanecer na terra?

*Laíra:* [...] A questão da reserva era pros Araras. Não pra uma outra etnia [...]

*O pai:* [O cacique Arara] exigiu que queria só o povo dele. Só que hoje já tá uma salada, né? A comunidade dele, né?

*Véronique:* Por quê?

*Laíra:* Porque hoje tem uma comunidade Juruna dentro da terra dos Araras.

Sem entrar em detalhes sobre a história complexa das relações entre Juruna e Arara na Volta Grande do Xingu (para isto, ver Ferreira 2024, capítulo 3), essa conversa sugere uma espécie de sequência de eventos em um contexto de planejamento de um grande projeto com enorme impacto nas condições de vida das pessoas, que também acabou alterando profundamente a conformação étnica da área: moradores convivendo e trabalhando juntos; a decisão de alguns deles de se reposicionarem como indígenas Arara e, pouco depois, o pedido de Alice de reconhecimento indígena como Juruna; a implementação da “desintrusão” de todos os não-Arara da TI no início dos anos 2010.

Mas quando saiu da TI Arara, Dona Alice não se mudou para a terra indígena Juruna homologada em 1991 na outra margem do Xingu, mas sim para uma terra ocupada por seu filho, localizada a “3 horas de carro ou 6 horas de barco” de Altamira, no município de Anapu. E é para proteger a família das investidas de fazendeiros, que acabaram se apossando, no entanto, de três quartos da sua terra, que ela quer conseguir documentação oficial. Num primeiro tempo, homens da família planejam solicitar a criação de uma “reserva indígena”, proposta que as administrações rejeitaram por duas vezes (2012 e 2015), apesar de existir nos textos como modalidade territorial para os indígenas.<sup>8</sup>

Quando perguntei por que essa “reserva” não havia sido liberada, Laíra me deu uma resposta em três partes, as duas primeiras remetendo as dificuldades de se “assumir” e a última a seus próprios projetos para uma comunidade já “dona de 22 mil pés de cacau”. Ela começou falando sobre sua mãe que, para preservar a coesão familiar, achou melhor “continuar quieto a questão de que a gente era indígena”. O seu segundo ponto foi o contestado marco temporal que, no caso deles, “complicava as coisas”, pois chegaram a essa terra nos anos 2000, ou seja, depois da promulgação da constituição de 1988. Por fim, se referiu-se a sua ambição de ter uma “comunidade [que] cresce com o número de pessoas”, ressaltando que esses planos ficariam contrariados pela “desintrusão” dos vizinhos próximos em caso de demarcação.

Após ter assumido, aos 15 anos, a liderança da comunidade e ter demonstrado a seus parentes sua tenacidade ao obter poços artesianos e internet da empresa Norte Energia, Laíra começou a definir um novo projeto territorial coletivo: o da “comunidade indígena”. O passo inicial foi dado o ano passado, quando ela convenceu seu pai de que deveriam sair do PBA geral, que “pertence aos brancos”, e pedir para serem incluídos no PBA-CI “porque nós somos indígenas, nós temos os mesmos direitos que de todos os outros”. A partir daí, fortaleceu um argumentário a favor da “comunidade indígena”:

*Laíra:* Porque você permanece no seu território, você é dono, você faz o que você quer, tem as mesmas ações da Funai, né? Você entregar a terra pro governo federal, pro povo [...] é muito bom. Mas a gente permanecer como dono, é melhor. A gente pode trazer projetos, que dentro de uma reserva não permite, entendeu?

*Véronique:* E quem vai ser o dono físico? o seu pai?

*Laíra:* Hoje o dono físico é ele [...] Mas a gente vai fazer [um documento] onde todos os filhos vão ser donos da terra. Aí vai ficar a comunidade indígena [...] Porque reserva é muito bom, mas [...] é um processo demorado porque tem um estudo e esse estudo leva 10, 5, 6 anos, entendeu? [...]

*Véronique:* E a comunidade? Quanto tempo leva?

*Laíra:* Mais ou menos uns 2 a 3 anos.

*Véronique:* E como é que você ficou sabendo que existia essa modalidade?

*Laíra:* Na verdade, eu sou muito curiosa [...] Eu perguntei com [...] o seu Xavier da aldeia São Francisco [atendida pelo PBA-CI por decisão judicial]. Aí ele falou que a

---

<sup>8</sup> As Terras indígenas são áreas tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, reconhecidas pela Constituição Federal de 1988, e demarcadas pela União para garantir a posse permanente e o usufruto exclusivo dos recursos naturais pelos indígenas. Reservas indígenas, por outro lado, são terras doadas, adquiridas ou desapropriadas pela União, destinadas à posse permanente dos indígenas por decreto do governo federal, mas não necessariamente de ocupação tradicional. A principal diferença é que as Terras indígenas são reconhecidas como um direito originário dos povos indígenas, enquanto as reservas são uma concessão do Estado, sendo consideradas uma figura em desuso no contexto atual brasileiro. <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas>.

Funai poderia estar ajudando a gente [...] Aí eu vim até a Funai e o seu Cabral [funcionário da instituição, já mencionado por dona Alice] me informou que poderia formar uma comunidade indígena [...] Ele falou terra e reserva indígena. Eu falei não. Mas eu fiquei sabendo por alto que existe um novo jeito de a gente ser indígena e viver numa comunidade. Uma comunidade indígena.

Embora o funcionário da Funai tenha falado para ela de “reserva” e “terra”, e não de “comunidade indígena”, Laíra continua sendo convencida de que existe um outro caminho para os indígenas: o qual os pouparia da sempre demorada fase de demarcação do território, conferiria a eles a liberdade de escolher os “projetos” que vão trazer (inclusive de “crescimento”) e, sobretudo, os deixaria como legítimos “donos” da terra. Essa última preocupação se reflete em sua afirmação de que, embora sua família não tenha título definitivo, tem prova de sua presença de longa data na região: comprovante de pagamento do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR) e do Cadastro Ambiental Rural (CAR), que foi feito por um técnico do Incra.

Talvez Laíra acredite na viabilidade do seu projeto por causa das cinco comunidades da Volta Grande do Xingu, que hoje são atendidas pelo PBA-CI por ordem judicial. Esse exemplo parece moldar a sua representação de uma “comunidade indígena”, que seria de um coletivo diferenciado morando numa terra também. Contudo, apesar de uma funcionária da Funai ter admitido que essa categoria “estava sendo trabalhada” devido os vários pedidos, um procurador do Ministério Público Federal foi, por sua vez, categórico: “não existe, em termos de reconhecimento territorial, a figura da comunidade indígena”.

As populações gastam muito tempo tentando entender as normas e procedimentos das administrações, elas se informam também das decisões judiciais, mas o seu conhecimento está sempre aquém daqueles que estão vigentes no momento em que mobilizam: o RANI deixou de ser recebido como uma autenticação de indianidade e a “comunidade indígena” não existe como modalidade territorial.

## A multiplicação de “provas” de indianidade a trazer: emancipação e dependência

As instituições às quais as pessoas recorrem para conseguir tratamento diferenciado não são desencarnadas. A Funai, assim como Defensoria Pública, o Distrito Especial de Saúde Indígena (DSEI) e o Ministério Público Federal são representadas concretamente pelos servidores, alguns deles indígenas, que também são seus primeiros interlocutores. Nesta seção final, examinarei as práticas e interpretações dos funcionários públicos que concordaram em conversar comigo, neste caso da Funai.

De maneira geral, estes afirmam que, desde que a Funai não pode mais “emitir nenhum tipo de declaração reconhecendo a pessoa como indígena”, outros procedimentos foram implementados para avaliar os pedidos de reconhecimento indígena: trata-se das “ações para a inclusão do nome indígena” que a Funai organizaria em parceria com a Defensoria Pública do Estado (DPE) de Belém<sup>9</sup>. Essas ações

---

<sup>9</sup> De acordo com uma assistente da Defensoria Pública da União (DPU), essas ações são tratadas pela DPE porque se referem a indivíduos e não a coletivos. Sugerindo que o governo federal passou a responsabilidade para os estados, ela diz que um “juiz federal determinou que todos os processos em relação à Norte Energia seriam tratados pela Defensoria Pública do Estado, porque é empresa privada”. No entanto, esta última afirmação não é exata, uma vez que o Estado detém uma participação de 49,98% na empresa (Eduardo

respondem a uma forte demanda, e Ademir (indígena, 23 anos) conta que na última ação participaram “mais de 700 pessoas”, repartidas de acordo com as sessões reservadas para cada associação indígena. Nota-se de passagem que, sendo de fora, os funcionários da Defensoria não conhecem as pessoas e suas reputações, fato que pode aparecer como uma garantia de neutralidade institucional, mas também contradiz a afirmação localmente recorrente de que “se sabe quem é indígena e quem não é”.

Em vista dessas ações, os funcionários dizem que as pessoas devem trazer vários documentos, “provas” que atestem a validade de sua solicitação.

De acordo com eles, as certidões de batismo ou de nascimento comportando o nome da etnia “ajudam” (Julia, não indígena, 35 anos), mas também sabem que a maioria das pessoas não conseguem trazer esse tipo de “prova”. Numa formulação que, da estratégia deliberada da Igreja de apagar qualquer marca de pertencimento anterior ao cristianismo, apenas retém o seu desconhecimento dos índios, Ademir relata por sua vez que, no passado, os padres “não sabiam qual era o nome verdadeiro da pessoa [que batizavam], e aí botavam qualquer nome”, ou melhor dizendo, estes queriam apagar qualquer marca de pertencimento que não fosse o do cristianismo. Por essa razão, os funcionários recomendam que busquem também qualquer “registro, RG, CPF” com a preciosa menção, ou “documento de pessoas da família que já tenha o sobrenome incluso” – o que reconhecem também é difícil porque “muitos não têm documento, ou foram registrados errado”.

Outro elemento fundamental é produzir uma carta de uma associação indígena. No entanto, ao mesmo tempo que acreditam que um presidente de associação está na melhor posição para avaliar a inserção social daqueles que os procuram, os servidores sabem que o atendimento do pedido depende das relações pessoais. Por isso, após ter afirmado que “quando vai um indígena lá se associar, [o presidente] sabe se a pessoa é indígena ou não” e que ele “tem autonomia para dar” a declaração, Ademir aconselha que “quando não se dá numa, de ir na outra”.

Igualmente importante é trazer uma “árvore genealógica que conecte essa pessoa até alguém que é reconhecido como indígena” (Julia). Maria Curuaya é amplamente reconhecida como a pessoa mais qualificada para realizar esse exercício, graças ao seu amplo conhecimento sobre os índios desaldeados. Em 1998, ela realizou um censo dos índios desaldeados de “Altamira à Gurupá” e, no decorrer da década de 2000, participou do levantamento “de quem ia ser realocado” na Volta Grande do Xingu com Belo monte, período em que conhece alguns antropólogos que realizavam os estudos de impactos ambientais. Ela então começou a realizar essas árvores para os índios citadinos e ribeirinhos (“não mexendo com os índios aldeados”), especialmente para os Xipaia, Curuaya e Juruna.

A penúltima etapa é o dia da audiência, ocasião em que, além dos diversos documentos, “vão pedir para contar a história, pedir para apresentar a testemunha”, completou Ademir. Depois, é preciso ter paciência, porque as decisões são publicadas ao fim de “cinco ou sete anos”.

Para Julia, o “acréscimo da etnia no sobrenome” é “um processo comum, como se eu quisesse mudar meu sobrenome”.<sup>10</sup> No entanto, concorda como a avaliação de

---

Ferreira, comunicação pessoal). Atesta, portanto, o conhecimento fragmentado de certos agentes do Estado responsáveis por esclarecer o público sobre os procedimentos.

<sup>10</sup> Para uma abordagem do “Alteração do Nome Civil para Populações Indígenas”, ver Pinheiro (2024).

outros funcionários que “muitos não conseguiram [...] dar entrada no processo, por causa que não tinha um documento que comprovasse”.

Na verdade, as exigências são tantas que são difíceis de cumprir e talvez essa seja a intenção, no intuito de desencorajar as pessoas e limitar o número de reconhecimentos, como um colega de outra repartição, Cabral (não indígena), deixa claro:

Depois da Constituição de 88, eles [os indígenas] sentiram que, opa, o momento é nosso agora [...] E é justo. Agora, nós temos que ter cautela. É uma coisa muito delicada. Muito delicada. O cara chega e fala, eu sou índio. Ah, você é índio de onde, cara? Vamos ver primeiro. Não é assim, “eu sou índio” [...] Tem que fazer um trabalho de investigação, de apuração. E quem pode fazer isso melhor? Quem pode, num primeiro momento, é a associação indígena. Não é nem a Funai. A Funai não consegue [...] Você chega lá na associação, que é um indígena presidindo, conhece o histórico naturalmente. Fica muito mais fácil para ele chegar e comprovar se o cara é índio ou não. A Funai não tem autonomia para falar se é índio, ou se é indígena [...] A Funai não trabalha com colonos ou sem-terra. Trabalha com indígenas. Tem uma legislação específica, tem um atendimento para Indígenas. E a Funai não pode fugir disso.

Cabral situa a implementação dos novos procedimentos em uma sequência que remonta à promulgação da Constituição de 1988. Ele apresenta as crescentes mobilizações indígenas que se seguiram como um momento de novas oportunidades, o que considera “justo”, mas também denuncia o oportunismo daqueles que não trouxeram a “prova” apoiando suas reivindicações. E se ele acredita que não cabe à Funai realizar a necessária “investigação e apuração” porque ela “não trabalha com colonos ou sem-terra”, é porque, em última análise, acredita que os recém-chegados de fato se enquadram nessas categorias. Do seu ponto de vista, cabe aos presidentes das associações assumir essa tarefa.

A oposição às declarações individuais remonta ao início da década de 2010, com dois argumentos principais: por um lado, incentivariam a “fraude”, especialmente para o ingresso a universidade através de cotas, e, por outro, “negaria a autonomia coletiva dos povos indígenas” (Oliveira, 2020, p. 31).<sup>11</sup> No entanto, o que pretendia fortalecer um movimento pela emancipação dos povos indígenas foi, de certa forma, cooptado pelo governo Bolsonaro. No início de 2021, foi publicada uma decisão pretendendo “padronizar e dar segurança jurídica’ ao processo de autodeclaração indígena, como forma de ‘proteger a identidade indígena e evitar fraudes na obtenção de benefícios sociais voltados a essa população’” (*Carta Capital* 2021): ela descarta o RANI e introduz uma série de “provas” a preencher. Apesar da oposição da Articulação dos Povos Indígenas (Apib), do Ministério Público Federal e do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (*ibid.*), as novas normas entraram em vigor e complicam o caminho burocrático para aqueles que lutam para o reconhecimento da sua indianidade.

Os comentários acima de Cabral são um exemplo desse entrelaçamento muito comum e atualmente muito amarrado de argumentos associados ao pensamento

---

<sup>11</sup> Ao analisar os debates entre diversos atores na Universidade federal do Maranhão a respeito da autodeclaração como critério de ingresso no ensino superior, Ana Caroline Amorim Oliveira (2020) mostra como se operou um deslocamento de um direito inicialmente pensado como individual para a necessidade de fornecer também “um comprovante de pertencimento da comunidade indígena emitido por autoridades políticas indígenas” (2020, p. 12).



progressista (aplicação plena dos direitos reconhecidos aos indígenas pela Constituição de 1988, inclusive do direito à autodeterminação) com outros claramente situados na extrema direita (referência à proteção dos “índios verdadeiros” para justificar a suspeita de “fraudes” no que diz respeito aos outros). Particularmente notável é o fato de colocar os presidentes de associações numa posição de árbitros, o que equivale aqui a fazer-lhes suportar em totalidade o ônus da exclusão. Desta forma, significa não apenas tentar conter o número de pedidos de reconhecimento indígena, mas também contribuir a criar laços de dependência, além de transformar as instituições da república em conchas vazias.

É nesse contexto de grande regressão que surge um último critério, muito citado nas entrevistas, mas bastante misterioso, já que ninguém sabe do que se trata exatamente nem como funciona: o “exame de sangue”. Várias pessoas disseram que, diante dos empecilhos encontrados e para compensar as dificuldades que tinham em conseguir o “registro”, estavam dispostas a ir à Funai “tirar sangue” para dar a “provar” definitiva do seu pertencimento. Embora os funcionários desta instituição não sabem melhor do que as populações locais a origem desta ideia, eles atestaram dos efeitos da sua circulação. Na citação seguinte, Augusto (não indígena, 50 anos) se refere ao aumento das solicitações, que ele tenta conter incentivando as pessoas a voltar ao circuito burocrático mais clássico:

Chegam algumas pessoas aqui e dizem: “eu queria tirar meu sangue para ser reconhecido como indígena porque eu sou indígena”. Eles imaginam que é isso. “Não, meu filho, não é isso. Vamos ver a sua descendência. Você tem algum documento que tenha a sua etnia no nome? Porque se torna mais fácil para você” [...] É uma coisa nova. Eu tomei até um susto quando chegou umas cinco pessoas e vieram para fazer isso: “Eu vim aqui para provar que sou indígena”.

Alguns dos seus colegas, como Cabral, acham que há alguma coisa de bom nisto: dar uma lisibilidade genética, para não dizer racial, em meio da complexidade do mundo social.

Porque também facilita o caminho. Se eu consigo comprovar que você é irmão dele, pelo DNA, assim, aí fica mais fácil. Se você tem prova que você é filho do Francisco, do índio lá, se eu consigo provar aqui, então automaticamente resolve o problema [...] Porque é filho adotiva, não é filho natural.

Essa afirmação é uma espécie de OVNI na medida em que corresponde a nada que faz sentido na região, nem, possivelmente, no país: nem às concepções indígenas da produção de parentesco através do ritual e do cuidado (por exemplo, o fazer pessoas belas dos Xikrin, analisado por Cesar Gordon, 2006) nem às concepções populares sobre como se criam laços afetivos e, portanto, parentesco (por exemplo, dinâmicas familiares criadas pelas circulações de crianças, que desafiam o sistema legal, como mostrou Claudia Fonseca, 1995).

No caso que nos interessa diretamente, a maneira como as pessoas julgam ter o “direito de se declarar” (por terem uma bisavó indígena “pura”, por terem vivido em uma aldeia ou perto dela, ou por qualquer outro motivo) se esbarra nas tentativas do Estado de torná-las o mais inseguras possível com relação a normas e procedimentos. Por isso, afinal de conta, pouco importa que o “exame de sangue” seja um mero boato ou se algum

funcionário público zeloso achou que poderia resolver um problema social por meio da genética.<sup>12</sup> O que importa aqui é que a ideia do sangue como lastro último do pertencimento étnico também faz sentido para as populações locais. Como analisou Eduardo Ferreira (2024), estas acreditam que o “sangue” indígena é mais forte que o dos não indígenas, e que isso explica por que ele se perpetua apesar da “mistura”. Embora estas teorias sejam muito diferentes nos seus fundamentos, o fato de ambas privilegiar a mesma substância corporal como suporte da identidade faz com que o “sangue” apareça como o critério primordial capaz de dizer a “verdade” quando faltam documentos e testemunhos. De forma mais geral, isso atesta dos desencontros, mal-entendidos e contradições entre as lógicas e aspirações, por um lado, locais e, por outro, institucionais.

### Como conclusão provisória: a indianidade como “bem limitado”

De maneira geral, todos dizem achar legítimas as novas demandas porque “se você for puxar, tem até pessoas que não querem ser índio... que é índio. Se você for puxar as raízes, você vai ver que você acaba sendo índio”. Essas palavras de Anita, sobrinha de Fábio, expressam um sentimento geral. Mas, por outro lado, muitos também acreditam que há inúmeros abusos por parte de pessoas que buscariam lucrar indevidamente com o programa de mitigação da Norte Energia: “tem gente que quer colocar índio sem ser”. A indianidade aparece então como uma espécie de paradoxo: ela é apresentada, ao mesmo tempo, como alguma coisa compartilhada pela imensa maioria e como algo susceptível de ser contestado.

A representação de uma matriz indígena na qual todos poderiam se inscrever é, portanto, tensionada pelas acusações a que se expõem aqueles que entendem tornar pública a reivindicação. Fato é que as críticas são frequentes, sejam elas recebidas ou dirigidas a terceiros, e não é incomum que a mesma pessoa esteja envolvida em ambas as configurações. Por exemplo, enquanto Fábio se via contestado por uma mulher indígena alegando que ele é “filho de criação” de sua tia “Gayapó legítima”, ele por sua vez, desqualificava o filho de um conhecido como ribeirinho por ele morar na cidade, e não no beiradão.

Esse sistema de “provas” gerou de fato um clima geral de rivalidade e desconfiança: dos não-índios em relação aos índios em geral, dos índios das Terras Indígenas em relação aos índios desaldeados, destes últimos em relação aos que têm reivindicação mais recente e até, como no exemplo acima, com outras categorias porosas de identificação:

Tá existindo essa grande polêmica. Porque o índio, o aldeado mesmo, [...] ele não quer tirar o direito do que tá lá dentro da aldeia pra dar pro que tá lá fora [...] Ele não quer dar uma assinatura pros [...] parentes que tão lá fora, porque ele tem que dar pros que tão lá dentro, tá? Só pro que tá lá dentro. Mas existe um direito que tem o PBA pro indígena, o aldeado e [...] o desaldeado [fora das TIs], né? (Fábio).

A “Imagem do Bem Limitado” cunhada por George M. Foster (1965), a partir de uma pesquisa em uma comunidade camponesa em Michoacán, México, ajuda a melhor

---

<sup>12</sup> Um deles afirmou que exames de DNA foram pedidos em alguns casos pela Defensoria do Estado. No entanto, não conseguiu ser recebida por esta instituição para saber mais a respeito.

captar essa situação amazônica em que a indianidade de um parece ameaçar a de outros. Com esse conceito, o antropólogo buscou caracterizar a percepção segundo a qual qualquer recurso (terra, riquezas, saúde etc.) existe em quantidade limitada, com a consequência de que a melhoria das condições de vida de uma pessoa ou de uma família é tida por prejudicar a de outras.

A partir do momento em que o PBA-CI é considerado nesses termos de “bem limitado”, a via de acesso a ele – a indianidade – é avaliada em termos parecidos e se faz então necessário determinar critérios burocráticos para saber quem é quem perante as instituições. Mas quando o conjunto de “provas” que estas aceitam receber são definidas por elas e moldadas em seu próprio idioma -, finalmente, índio dificilmente é quem se garante. Para os indígenas “desaldeados”, isso depende da sua capacidade de convencer outras pessoas, que muitas vezes estão em uma posição social melhor do que a deles, a apoiá-los, ou seja, a garanti-los.

Como conclusão provisória sobre a relação que os “índios desaldeados” tecem com o Estado, pode-se avançar que desde que governo Bolsonaro esteve lá, desde que se desestruturaram as instituições e que suas ideias se difundiram no país, também ganhou força uma nova expressão nas demandas de proteção dirigidas a ele, expressão que não deixa de evocar certos aspectos do antigo paradigma da “tutela”. Pois, diante da recusa das administrações em reconhecer a sua indianidade, apesar dos direitos à autodeterminação e ao território garantidos pela Constituição de 1988, as pessoas que se afirmam “desaldeadas” recorrem às vezes (num tom de brincadeira que diz coisas sérias) à classificação da Funai para se colocarem na categoria que imaginam ser a mais suscetível de receber a atenção das autoridades: “nós somos os índios isolados”, ou seja o seu chamado isolamento (entre os índios das TIs, os ribeirinhos, os assentados e os fazendeiros) seria comparável ao dos povos não contactados. Nestas situações, a formulação inicial de um pedido de atendimento por parte das instituições joga a carta do consentimento à representação, cujo reverso, no entanto, é a exigência de que a Funai aceite assumir uma função de legitimação. Por isso, este posicionamento não deve ser interpretado como uma renúncia à agentividade e ao possível confronto ulterior.

## Referências bibliográficas

- Carta Capital. (2021, 5 de fevereiro). Funai muda critérios para definir quem é e quem não é índio. *CartaCapital*. <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/funai-muda-criterios-para-definir-quem-e-e-quem-nao-e-indio/>.
- Castro, E. V. de. (2006). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In *Povos indígenas no Brasil 2001-2005* (pp. 41–49). Instituto Socioambiental.
- Castro, E. V. de. (2017). *Os involuntários da pátria: Elogio do subdesenvolvimento* (Caderno de Leituras n. 65, Série Intempestiva). Edições Chão da Feira.
- Ferreira, E. C. C. X. (2024). *Arara da Volta Grande do Xingu: História, mistura, emergência étnica e rivalidade* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Fonseca, C. (1995). *Caminhos da adoção*. Cortez.
- Foster, G. M. (1965). Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist*, 67(2), 293–315. <https://doi.org/10.1525/aa.1965.67.2.02a00010>

Fundação Nacional do Índio. (s.d.). Registro administrativo de nascimento de indígena (RANI). <http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registroadministrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>.

Gordon, C. (2006). *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. Editora UNESP/ISA/NuTI.

Magalhães, S. B., & Cunha, M. C. da (Orgs.). (2017). *A expulsão de ribeirão em Belo Monte: Relatório da SBPC*. SBPC. <http://portal.sbpcnet.org.br/livro/belomonte.pdf>.

Oliveira, A. C. A. (2020). “Quem nunca teve origem não volta”: O direito da autodeclaração e seus impasses no acesso às vagas para indígenas no ensino superior. *ILHA – Revista de Antropologia*, 22(1), 7–40.

Pascuet, M., & Favero, M. (2014). Índios citadinos de Altamira: Lutas, conquistas e dilemas. In *Belo Monte e a questão indígena* (pp. 207–219).

Pinheiro, W. S. (2024). Alteração de registro civil para populações indígenas: Reconhecimento de identidade cultural e dignidade. *Revista Contemporânea*, 4(5), 1–18.

Ramos, A. (2003). The special (or specious?) status of Brazilian Indians. *Citizenship Studies*, 7(4), 401–420. <https://doi.org/10.1080/1362102032000104364>.

Saraiva, M. P. (2005). *Identidade multifacetada: A reconstrução do “ser indígena” entre Juruna do Médio Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].

Souza, E. L. de. (2021). *“Tem que mover uma ação”: Mobilização, participação e resistência indígena no processo de licenciamento ambiental da usina hidrelétrica Belo Monte* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará].

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/ma9cyj11>.